

# **The struggle between Islamic Sufism and social oppression A journey through the thought and practice of Iranian-Islamic mystics from the early centuries of Islamic civilization to the Safavid age**

| Saiedeh Bateni<sup>1</sup>| Amin Ahmadi<sup>2</sup>|

1. Saiedeh Bateni, PhD student of Philosophy of Education, Lecturer of Farhangian University.

Email: Sb\_mollasadra@yahoo.com

2. Amin Ahmadi, Senior expert in Social Science research; Email: amin.aminahmadiy@gmail.com

## **ARTICLE INFO**

## **ABSTRACT**

### **ARTICLE INFO**

#### **ABSTRACT**

#### **Article History:**

Received April 24, 2023

Revised June 13, 2023

Accepted March 14, 2024

#### **Keywords:**

Mysticism,  
Iran after Islam  
social injustices  
Islamic Sufism

This research aims to examine and analyze the clash and conflict of Iranian-Islamic mysticism, which has manifested itself in various forms of the movement called Sufism. The study covers the time span from the early centuries of the formation of Islamic civilization to the Safavid era in the civilizational expanse of Iran.. This research is based on the use cases of "applied research" and in terms of "descriptive" research method. To collect the necessary data and information for the research and to understand the theoretical framework, a library (documentary) method has been used. The innovative aspect of The innovative aspect of this research is the emphasis on the political-social course of Sufism, in contrast to other studies that have been more inclined to explain the spiritual aspects of this movement. What has

been inferred as the result of this research is that Sufi sects have not been uniform and in harmony with the world of politics, and have reacted differently depending on the circumstances and backgrounds. Although most Sufis have not been on good terms with politics or have been in harmony with the powers of the time, there have also been groups struggling and striving for truth-seeking and freedom.

## تحلیلی بر ستیزه تصوف اسلامی و مظالم اجتماعی

| سعیده باطنی<sup>۱</sup> | امین احمدی<sup>۲</sup> |

۱. سعیده باطنی، دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، مدرس دانشگاه فرهنگیان (نویسنده مسئول): Sb\_mollasadra@yahoo.com  
۲. امین احمدی، کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی، تهران: amin.aminahmadi@gmail.com

### اطلاعات مقاله

### چکیده

#### نوع مقاله:

پژوهشی

#### تاریخ های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۲۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۱/۲۵

#### کلیدواژه:

عرفان،  
ایران بعد از اسلام،  
مظالم اجتماعی،  
تصوف اسلامی

این پژوهش، سیر برخورد و ستیزه عرفان ایرانی - اسلامی - که خود را در نخله های گوناگون جریانی به نام «تصوف» نشان داده است - را در دستور بررسی و تحلیل خود - در بازه زمانی قرون اولیه تشکیل تمدن اسلامی تا زمانی صفویه در گستره تمدنی ایران زمین - قرار داده است. این پژوهش بر اساس موارد استفاده از نوع «تحقیق کاربردی» و از نظر روش تحقیق «توصیفی» است. جهت جمع آوری داده و اطلاعات مورد نیاز برای تحقیق و جهت شناخت چارچوب نظری، از روش کتابخانه ای (اسنادی) استفاده شده است. جنبه نوآوری این تحقیق تاکید بر سیر سیاسی - اجتماعی تصوف برخلاف دیگر تحقیقات که بیشتر درصدد تبیین وجوه معنوی این جریان بوده اند، است. آنچه به عنوان نتیجه این پژوهش استنتاج شده است، فرقه های صوفی با دنیای سیاست، یکدست و یکساز نبوده اند و بسته به شرایط و زمینه ها، واکنش های مختلفی از خود بروز داده اند؛ هرچند، بیشتر صوفیان با سیاست، میانه ای نداشته و با با قدرت های زمان همراهی می کردند، اما گروه هایی هم در راه حق طلبی و آزادی خواهی تلاش و مجاهدت داشتند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

تصوف اسلامی، به رغم فراز و نشیب های فراوان، هم چنان در جوامع اسلامی حضور و بروز دارد؛ این جریان دوران تکوین خود را در قرون اولیه اسلام پیموده است، تا در اواخر قرن سوم و سال های آغازین قرن چهارم هجری، پای به دوران تدوین خویش نهاده است. پس از این مرحله بود که تصوف، با ورود به عرصه های اجتماعی، هویتی جدید را پی ریزی کرد. تا پیش از این دوران، شاید بتوان شاخصه های تصوف را در زهد و انزوا، اعمال فردی و کناره گیری از اجتماع برشمرد؛ در حالی که از این زمان به بعد تصوف یا دست کم برخی فرقه های آن، با ورود به فعالیت های اجتماعی، دریافتند که حضور و بروز در اجتماع، نیازمندی هایی را می طلبد که تصوف موجود از آن بی بهره است.

در قرن اول هجری، جریان «زهد» در اسلام شکل گرفت. افراد این جریان که از صحابی پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت  مانند سلمان، ابوذر، مقداد، پیامبر و سایر اصحاب صنف بودند، افرادی اهل جهاد، زندگی و سیاست بودند؛ اما زهد در نزد ایشان جایگاهی محوری داشت. قرن اول تا نیمه اول از قرن دوم هجری را می توان دوره اول عرفان اسلامی و دوره زاهدان نامید. واژه تصوف ابتدا در قرن دوم و در کوفه به وسیله ابوهاشم کوفی صوفی به کار رفت. بعد از آن، این واژه در قرن سوم در سراسر عراق گسترش پیدا کرد. از نیمه دوم قرن دوم تا قرن چهارم هجری، تصوف به مثابه یک جریان فرهنگی. اجتماعی در اهل سنت متداول شد. از قرن چهارم تا اوایل قرن هفتم هجری، از تصوف می توان به مثابه یک جریان معرفتی. فرهنگی. اجتماعی تعبیر کرد، زیرا در این دوره صوفیان به تألیف پرداختند و آثاری در این زمینه منتشر کردند. رساله اللمع فی التصوف، رساله قشیری و کشف المحجوب متعلق به این دوره هستند. همچنین کسانی مانند ابن فارض، سهروردی و نجم الدین کبری عرفان را ساحتی معرفتی بخشیدند (خسروپناه؛ قبی، ۱۳۹۷).

در این تحقیق به نقش سیاسی عرفان و تصوف ایرانی-اسلامی و نقش الهام بخش آنان در مبارزه با ستم حاکمیت سیاسی تا ابتدای ایجاد این جریان تا دوران صفویه و آموزه های تربیتی عرفا اشاره می شود.

## ریشه‌شناسی فکری تصوف اسلامی

جریان تصوف در سیر تطور و حیات پرفراز و نشیب خود، متحمل تحولات ساختاری و ماهیتی بسیار شده، به‌طوری‌که مشکل بتوان تصوف امروزی را با تصوف آغازین، یک‌دست دانست. مجموعه این تغییرات باعث افزایش اصطکاک جریان مزبور با ساحات مختلف حیات بشری شده و بدین‌لحاظ می‌توان و - با عنایت به اهمیت انکارناپذیر آن - باید در مطالعات جریان‌شناسانه اجتماعی، ارتباط تصوف را با حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، علمی، اقتصادی و ...، مورد کنکاش و واکاوی قرار داد تا تحلیل جامع و نزدیک به واقعیت از فعل و انفعالات گذشته و چشم‌اندازی مناسب از آینده، حاصل آید.

تصوف، در این دوره، فاقد نظام فکری و اعتقادی، و تشکیلات اجتماعی خاص است. متصوفه زاهدنی بودند که زندگی تجمل‌گرا را با گوهر دین داری مخالف پنداشته و شرط به دست آوردن نعمت اخروی را پرهیز از مواهب و منافع دنیوی می‌دانستند و به هر دلیل، از پرداختن به مسائل سیاسی و اجتماعی دوری می‌جستند؛ در این دوره، کسانی چون حسن بصری که از بزرگان تصوف به شمار می‌آیند، در مورد جنگ جمل بر این باور بودند که هر دو گروه، اهل آتش خواهند بود؛ اما این جریان نتوانست هم چون آیین‌های مشابه در سایر ادیان، همیشه در انزوا بماند و در قرن پنجم هجری، وارد صحنه‌های اجتماعی شد؛ از این دوران، یعنی دوران ورود تصوف به عرصه اجتماع، می‌توان با عنوان رنسانسی در حیات تصوف یاد کرد.

براین اساس، جریان تصوف را می‌توان به چند دوره تقسیم کرد. دوره اول، دوران تکوین تصوف است که از آغازین روزهای شکل‌گیری تا نیمه دوم قرن سوم هجری ادامه یافت. دوره دوم، دوره ترویج تصوف است که بیشتر، از قرن سوم به بعد ادامه یافت؛ در این دوره، تصوف شکل خاصی به خود گرفته و صوفیان، به صورت یک دسته متمایز ظاهر شدند و در نتیجه صوفی‌گری از صورت پراکندگی به تجمع و مرکزیت گراییده است، و دوره سوم، دوران تدوین تصوف است؛ در این دوره اصول و قوانین تصوف، به صورت منظم و مرتب تدوین گردید و نیز مشایخ صوفیه، طبقه‌بندی شده و شرح حال آن‌ها به رشته تحریر درآمد؛ در این دوره به تحقیق پیرامون اصول عقاید و مبانی تصوف پرداخته شده

است (طاهری شلمزاری، ۱۳۹۰).

از جمله مهم ترین کتاب هایی که در دوران تدوین تصوف به نگارش در آمد، می توان به کتاب «اللمع فی التصوف»، «التعرف لمذهب التصوف»، «طبقات الصوفیه» و کتاب «قوت القلوب فی معامله المحبوب» نام برد؛ در این دوره، تصوف بیش از پیش بر استحکام و عمق و نفوذ خود افزود و برای تحولات دیگری که در انتظار داشت آمادگی بیشتری یافت و به رغم خطرهای که آن را تهدید می کرد ماهیت خود را حفظ کرد؛ پس از این دوران، تصوف وارد مرحله اجتماعی گردید که در واقع نقطه آغازین برای تصوف نوین به شمار آمد (همان).

آن چه در این دوران، با اهمیت به نظر می رسد، توجه به این نکته است که بزرگان مکاتب صوفیه در این دوران، بر اعتقاد توده مردم و جریان غالب جامعه اسلامی، یعنی همان جریان خلافت پای بند و پیرو «فقه الخلافه» بوده اند. نفوذ مبنای «فقه الخلافه» حتی در بین عموم، مردم به گونه ای بود که در محاورات اجتماعی آنان نیز نمود داشت.

یکی از حوزه های مهم مطالعاتی، سیاست است. هرچند، تصوف در ابتدا با تمرکز بر معنویت و اساس دنیاگریزی و مصادیق آن یعنی قدرت و ثروت، رخ نمود، لیکن در ادامه مسیر و پس از تبدیل به «مکتب علمی» و «جریانی اجتماعی»، رفته رفته -خواسته یا ناخواسته- از این آرمان فاصله گرفت و قدم در هژارتوی سیاست نهاد؛ امری که امروز، بیش از گذشته نمود داشته و حتی عده ای از «تصوف سیاسی» دم می زنند.

## تصوف؛ از مکتب علمی تا جریانی اجتماعی

تصوف در ابتدای شکل گیری، مبنایی دنیاگیزانه و رویکردی درون گرا داشت، اما این منش رفته رفته کمرنگ شد. صوفیان از زاویه خانقاه ها بدر آمده و نه تنها در جریان اجتماعی هضم، بلکه خود به جریانی متمایز تبدیل شدند. در این سیر تطور، تصوف ابتدا به یک «مکتب علمی» و سپس، «جریانی اجتماعی» بدل شد که بسترساز تعامل با حوزه سیاست گشت.

یکی از تحولات مهمی که در قرون اولیه شکل گیری جریان تصوف اتفاق افتاد، تبدیل آن از یکسری رفتارها، اوراد و اذکار فردی به یک مکتب علمی است. تصوف در این مرحله، همه ویژگی های یک مکتب را داراست؛ هم از رشد کمی و کیفی نسبتاً خوبی در حوزه نظر و عمل

و هم پیروان قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود. از سویی، ادبیات ویژه و گسترده‌ای داشت که ضمن اشتغال بر واژگان کاملاً اسلامی، می‌توانست آن را از دیگر گروه‌های علمی در جهان اسلام متمایز کند. در این دوره، برای نخستین بار، تصوف به مثابه یک مکتب علمی، توسط «ذوالنون مصری» تدریس شد و صوفیان دست به نگارش کتاب بردند.

تبدیل شدن تصوف به مثابه یک مکتب علمی، از حیث سیاسی بدان قدرت می‌بخشید، چراکه مکتب شدن یک اندیشه، یعنی خروج آن از دایره افراد. به عبارت دیگر، مادام که یک اندیشه به فرد یا افراد قائم است، در صورت مبارزه با آن می‌توان، همان فرد یا افراد را ساکت، اقناع یا حذف کرد. در حالی که اگر اندیشه به یک مکتب علمی تبدیل شده باشد، حذف آن چندان میسر نخواهد بود و در صورت مخالفت با آن، علاوه بر اسکات، اقناع یا حذف افراد، باید به اندیشه‌هایی که در کتاب‌ها نوشته شده نیز پاسخ درخور داد. اساساً یک جریان، وقتی استناد علمی پیدا کرد، جریان سیاسی در برخورد با آن احتیاط کرده و در صورت برخورد، هزینه زیاده‌تری باید پردازد؛ به تعبیر بهتر، مکتب علمی شدن جریان تصوف، پتانسیل مقاومت آن در برابر جریان سیاسی را افزایش داد. همچنین «علمی شدن تصوف موجب می‌شد که این جریان با جریان‌های فکری گوناگونی ارتباط نظری-عملی بیابد که موجبات فربه‌ی آن را فراهم می‌آورد و در این صورت، مخالفت دستگاه سیاسی با این جریان، سنگین خواهد بود؛ چراکه به معنای مخالفت با کلیه جریان‌های متأثر یا تأثیرگذار بر تصوف است (همان).

تصوف در مرحله بعد به یک جریان اجتماعی تبدیل شد؛ چه، از یک سو، تطور تاریخی داشته و از مرحله عزلت نشینی و ذکرگویی به مرحله علمی، تدریس و تبلیغ اجتماعی روی آورده و از سوی دیگر، نماد و نماینده یافته؛ به گونه‌ای که فرقه فرقه شده و هر فرقه‌ای دارای قطبی و نیز تبار و آلی گشت. ضمن اینکه خود تصوف، مستقل از افراد صوفی، موضوعیت و اصالت یافت و در کنار نیازهای بینشی، نیازهای گرایشی را نیز ایجاد و برآورده ساخت. تبدیل شدن تصوف به یک جریان اجتماعی - هرچند داعیه قدرت سیاسی هم نداشته باشد - موجب شد تا از نظر قدرت سیاسی به مثابه یک رقیب بالقوه نگریسته شود. موقعیت اجتماعی ویژه صوفیان و به‌ویژه قطب‌های صوفی، حقیقتاً برای اهل قدرت و سیاست، خطرآفرین بود. یک قطب صوفی را در نظر بگیرید که به هنگام ورود به هر شهری،

ده‌ها هزار نفر در بیرون شهر به استقبال وی می‌آیند. چنین شخصی حتی اگر داعیه قدرت سیاسی هم نداشته باشد - که به لحاظ تاریخی نیز در این مرحله، صوفی‌ها کمتر چنین داعیه‌ای داشته‌اند - می‌تواند برای حکومت وقت، خطر بالقوه به حساب آید (متولی حقیقی، ۱۳۸۷).

## ● رویکرد عارفان اولیه تمدن اسلامی نسبت به قدرت سیاسی

رازورزان قرون اولیه اسلامی از زمان ظهور اسلام تا قرن دوم بیشتر با عنوان زاهد شناخته می‌شدند اگر چه واژه صوفی در همین زمان وارد ادبیات اسلامی شد. ایشان بر خلاف متصوفه قرون بعدی یعنی از قرن چهارم به بعد بیشتر متشرعینی بودند که با تمسک به آداب ساده از طریقت، روزگار خود را به ریاضت و عزلت می‌گذرانیدند. در این زمان نه صحبت از تشکیلات خانقاهی و رابطه مرید و مرادی و آداب و رسوم خاص متصوفه است و نه صحبت از نحوی نظام فکری و اعتقادی که جنبه نظری تصوف داشته باشد. در نگاه افرادی چون «حسن بصری» و «ابوهاشم کوفی» تسامح نه واجد مبنایی هستی‌شناسانه و منبعث از بینش وحدت‌گرایانه و نه یک برنامه استراتژیک برای تسهیل عمل سیاسی اجتماعی است. در این نگاه تسامح صرفاً معانی چون حلم و مهربانی را متبادر می‌کند. ارزش‌هایی که از فقه ناشی می‌شود تا از یک دستگاه نظری متفاوت. مثلاً گفته شده است حسن بصری از همسایه زرتشی خود دیدارکرد (ثبوت، ۱۳۸۶، ۱۱۶) یا اینکه ابوطالب ملی تصوف را مساوی صبر بر جفای خلق و سلطان می‌دانست. (مکی، ۱۴۲۲، ۳: ۱۲۷۳) حتی نویسنده مقاله «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی» تساهل در نگاه عارفان قبل از قرن چهارم را بیشتر مساوی کنارآمدن با سلاطین جور و هدیه پذیرفتن از آنها تعبیر کرده است (حیدری، ۱۲۹۲، ۱۶۱-۱۹۵).

این نوع تلقی از تساهل مستقل از گفتمان‌های سیاسی مسلط نیست. زهاد در عصر و روزگاری سیر می‌کردند که گسترش روزافزون امپراتوری و لزوم وجود نهادی حقوقی برای تنظیم عقلانیت عملی منجر به فربه شدن اندیشه فقهی شده بود. در چنین فضایی که شریعت و قدرت در هم می‌پیچند و دال‌های فقیهانه واجد دسترسی و اعتبارند، زاهد مسلمان نمی‌توانست بنای جدیدی بگذارد. در آغازهای قرون اولیه اسلامی زهاد هنوز

تصوری از منظمه های فکری خارج از اسلام نداشتند، اگرچه دنیای اسلام تا آن زمان بیشتر جغرافیای متمدن آن روزگار را تصرف کرده بود ولی زاهدان ما عمدتاً در کوفه و بصره و مکه و مدینه زندگی می کردند که کم و بیش مغلوب نوعی یکدستی فرهنگی بود شاید به این جهت است در آثار و اقوال ایشان ارجاعی به موارث عرفانی خارج از اسلام دیده نمی شود ولی با گذشت زمان با سلطه سلجوقیان و غزنویان و آل بویه بر دارالحکومه بغداد و مشرق اسلامی تزلزلی در فقه الخلافه بوجود آمد ولی از هم نپاشید چون حداقل هنوز خلیفه ای وجود دارد، هرچند متصلب الاختیار و سلطان سلجوقی و آل بویه شریعتی خارج از اسلام ندارد، بعبارتی در این گفتمان اگر چه دستگاه خلافت در وضعیتی هژمون قرار دارد ولی در مقابل پویش های ضد هژمونیک توسط پاره ای از صوفیان شکل گرفته بود، لذا دیده می شود در پایان این دوره ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر در عالی ترین مرتبه تسامح به وحدت مذاهب گرایش می یابند، ابوالحسن خرقانی بر سر خانقاه خود نوشته بود هر که در این درگاه آید نانش دهید و از ایمانش نپرسید (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸، ۳۸) و نیز در داستان ملاقات شیخ ابوسعید ابوالخیر با ترسایان نیشابور آورده اند شیخ در مقابل درخواست دوستان که از وی خواستند اشارتی کند تا ترسایان زنار بگشایند جواب داد، ماشان نبسته بودیم که ماشان بازکنیم» (ابن منور، ۱۳۸۱، ۱: ۲۱۰).

پیشرفت اندیشه تسامح تا این حد که عرفای این زمان قائل به وحدت متعالی ادیان باشند قبل از اینکه ناشی از فاعلیت مستقل از گفتمان عارفان این عصر باشد از قواعد سیاسی و استراتژی های قدرت های وقت ناشی می شود. البته عارفان سده های چهارم و پنجم هجری نسبت به اندیشه تسامح خالی الذهن نبودند. حلاج پیش از این متهورانه بر مرزهای تخصص فقهی که نه وحدت و نه تسامح با دیگر ادیان و کژدینان را برنمی تافت تاخته بود. قدر مسلم پادشاهان سلجوقی و غزنوی که هر دوسلسله از تبار خانات جغتایی بودند توجه ویژه ای به عرفا داشتند. باسورث بر این باور است در دولت سلاجقه هم پادشاهان و هم حکام و وزرای ایشان با ابوسعید رابطه خوبی داشتند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶، ۲۹) ابوسعید در مقام شیخ خانقاه در نهایت متکی به خیرات و هدایایی بود که از سوی حکومت و هواخواهانش می رسید (باسورث، ۱۳۸۴، ۱۹۲) سیاستی که نظام الملک برای تبلیغ دولت سلجوقی اختیار کرد، در جهتی بود که می توانست زمینه گسترش عقاید را

برای صوفیان فراهم آورد.

داستان حلاج در میان سلاسل صوفیانه بسیار متفاوت است. زمانه وی مصادف با خلافت المقتدر عباسی است این خلیفه اگرچه ۲۰ سال با تزلزل حکومت کرد ولی دست کم دست نشانده ترکان و آل بویه نبود لذا عصر حلاج هنوز عصر اقتدار خلافت است. گفته شده است در زمان محاکمه حلاج منصب قضاوت از قضات رسمی به سیاستمداران سپرده شده بود. در واقع دگرگونی سریعی در نیم قرن رخ داده بود که به دنبال آن هر کاتب و هر وزیری به عنوان فقیه قد علم می کرد و بازپرسی از متهمان انحراف اعتقادی را خود بر عهده می گرفت، یعنی دادگاه روز به روز بیشتر صورت دیوان سیاسی می یافت و در اختیار گروه حاکم قرار می گرفت (ماسینیون، ۱۳۸۳، ۲۰۱).

در این عصر و زمان است که در اندیشه عارف پرشوری چون حلاج مفهوم تسامح نه تنها مرزهای تخصص فقهی، مذهبی را درمی نوردد بلکه سبیل های خیر و شر که پیش از این از مذاهب الگو می گرفت را از دلالت متعارف پیشین تری می کند. بینش وحدت گرایانه حلاج سبب شد که حلاج به فتوت ابلیس و فرعون حکم کند. (ماسینیون، ۱۹۱۳، ۵۰-۵۱) و موسی و فرعون را کلمه حق داند و گوید: «انهما کلمتان جرتا فی الابد کما جرتا فی الازل» (ماسینیون؛ کراوس، ۱۹۵۴، ۴۸)

همچنین وی همه ادیان را یکی می دانست که در قالب القاب و اسامی متغیرند چنانکه گفته است:

«در ادیان بسیار شنیدم و همه آنها را دارای اصلی یکسان دیدم که شعب گوناگونی دارند» (همان)

بی تردید فهم این مسائل برای عوام که در کثرت می زیند نزدیک به محال است و موجب سردرگمی ایشان می شود. از این دست سخنان در اقوال حلاج بسیار است، سخنانی که مرز حق و باطل را در عالم کثرت از بین می برد، او می گوید: «بر روی زمین هیچ کفری نیست مگر آنکه تحتش ایمانی است، و طاعتی نیست مگر آنکه تحتش معصیتی بزرگ تر وجود دارد (همان، ۸۸-۸۹) و نیز: «من به دین خداوند کافر شده ام و کفر نزد من واجب و در نزد مسلمانان قبیح است» (همان، ۹۹)

نقش حلاج در طرح چنین انگاره های نوینی که نتیجه آن عبارت بود از «اجتناب محض

از کافرپنداری حریفان و فتوا به تکفیر و قتل اغیار»، بسیار فراتر از زمان وی می نمود. چنانچه وی با شدت و حدت بر مردی که در بغداد یک یهودی را سگ یهودی خطاب کرد برآشفت. حلاج به وی گفت سگ نفس خود را به عوعو وامدار . (مینوی، ۱۳۷۱، ۱۷۹-۱۸۰) مسافرت های گسترده و پیوسته حلاج از بغداد به بصره، خراسان و هند و چین در کنار ریاضت های زاهدانه و مطالعه در احوال رازورزان دیگر ادیان خاصه ادیان شرقی حلاج را مہیای عبور از مسلمات عصر خود نمود. شاید مسئله اجتماعی حلاج همان ناچیزشماری خون حریفان از ادیان و مذاهب غیر از قرائت اهل سنت بود چنانچه در این عصر بازار الحاد و زندیق و قرمطی رو به فزونی گذاشته بود و پاسخ حلاج از افق و ارتفاعی الهی و از منظری وحدت گرایانه مطرح می شد (ماسینون، ۱۳۸۳، ۱۹۳) آنچه حلاج بر زبان می راند در حد طاقت و تحمل زمانه نبود. حلاج نه در همراهی با ارباب قدرت بلکه در موضع مخالف با پویش های هژمونی موجود قرار گرفت و نتیجه آن مشخص بود «شلاقش زدند، زبانش بریدند، دست و پایش قطع کردند، پیکرش سوزاندند و خاکسترش را به دجله ریختند.» میراث نظری حلاج که با توسعه جغرافیای عشق ورزی و تضییع مرزهای تخصم و سعی در ترویج روح دوستی، مهربانی، مدارا و شفقت بر ابنا بشر با ادبیاتی از جنس ملکوت، بعدها متصوفه را با مفاهیمی نوین آشنا ساخت. چنانچه صدای وی از زبان خرقانی و بوسعیدو حافظ و سعدی و مولانا... شنیده شد.

## ● رویکردهای تصوف در مقابله با شرایط اجتماعی ناعادلانه

قرن پنجم هجری، سرآغاز حرکت اجتماعی تصوف اسلامی است. تولید مفاهیمی هم چون ولایت، اخوت، فتوت و... از یک سو، و پیدایش گروه هایی چون عیاران، فتیان و احداث و... کمی پیش تر از قرن پنجم از سوی دیگر، زمینه های شکل گیری و ساماندهی آن را به صورت ورود به عرصه های اجتماعی شکل داد. از جمله مهم ترین شخصیت هایی که در ورود سازماندهی شده صوفیان به اجتماع، دارای نقشی پر رنگ است، ابوسعید ابی الخیر (متوفی ۴۴۰) است؛ ایشان در تبدیل کردن تصوف به یک طریقت اجتماعی شخصیتی اثرگذار بود. ابوسعید با تدوین آداب و مقررات اداره خانقاه که یکی از مهم ترین مراکز اجتماعی تصوف به شمار می رفت، تحولی اساسی در این مکتب ایجاد کرد.

مهم ترین نکته ای که ابوسعید با تشکیل خانقاه ایجاد کرد، این بود که او توانست، در تشکیل خانقاه سه جریان پاسگاه های مرزی محلی یا برج های دیدبانی، خانقاه به عنوان میهمان خانه و البته تقویت گرایش جوان مردی با هدف پذیرایی از غربا و کمک به نیازمندان را در کنار هم جمع کند. آن چه ابوسعید توانست، آن را به عنوان بخش مهمی از نقش خانقاه نهادینه کند، «خدمت به دیگران» بود.

خانقاه تا رشد و کمال ابوسعید، اساساً مکانی برای عبادت بود و صوفیان برای ذکر و عبادت گروهی، در آن جمع می شدند، یا این که مرکزی بود، در اختیار مریدان که به خدمت مرشدی برسند و تربیت شوند؛ اما این ابوسعید بود که توانست با وضع رسوم بنیادی خانقاه، مهم ترین اصل تصوف نوین در این دوران، یعنی «خدمت به دیگران» را در نضج مفهوم خانقاه بتند؛ این نمونه از اقدامات نشان گر این است که تصوف این دوره، در حال تحول در ماهیت خویش و خروج از حال انزوای تاریخی خود و ورود به عرصه های اجتماعی است.

درست از این زمان به بعد، می توان و باید از ارتباط تصوف و سیاست دم زد؛ چراکه اساساً در هر اجتماعی، قدرت نهفته است و این برای نظام سیاسی، یک زنگ خطر محسوب می شود. وقتی یک اندیشه به جریان اجتماعی تبدیل شده و بار عاطفی می یابد، حکم یک شمشیر دو لبه را دارد که برخورد قهرآمیز با آن را به سبب پایگاه عاطفی اش، دشوار می سازد و در عین حال، از پتانسیل قدرت گیری برخوردار است و رقیبی برای یکی از مهم ترین حوزه های قدرت یعنی سیاست. قدم نهادن صوفیان در جنگ قدرت و معرکه سیاست، از رهگذر بررسی های تاریخی میسر است، لذا مبحث در این باب ادامه می یابد. واکاوی رفتارهای سیاسی صوفیان را باید در نقطه عطف این مقوله یعنی شکل گیری سلسله «صفویه»، جستجو و با اشاره به مصادیق خارجی، تکمیل کرد؛ تا شاخص مهم «فرا مرزی» جریان تصوف در این برهه زمانی، لحاظ گردد.

از جریان های مذکور جریان حاکم، همان جریان سقیفه با مبانی «فقه الخلافه» بود و دو جریان دیگر، یعنی تشیع و تصوف، تا این دوران، تنها توانسته بودند، ضمن پاسداری از موجودیت خود، در جامعه ای که تسلط با جریان مخالف بود، مبانی اندیشه ای خود را تدوین کنند؛ در این دوران، جریان تصوف از هرگونه عملی که به اختلاف افراد منجر

گردد، به شدت پرهیز داشت، به همین دلیل حتی در پرسش از اختلاف های مذهبی نیز شأن تصوف و سلوک طریقت را بالاتر از آن می دانستند که به این نوع اختلافات پردازند؛ از این رو، هر چند برخی مشایخ و بزرگان این جریان، از پیروان مذاهب مختلف مکتب «فقه الخلافه» بودند؛ اما با چنین موضع گیری، زمینه گذار از این مکتب را که مکتب جریان حاکم و اهل سنت به معنای عام آن بود، فراهم کردند.

اتفاق مهمی که در این دوره و مدتی پیش از آن در حال وقوع بود، پیدایش گروه هایی بود که با بهره گیری از برخی مفاهیم دینی، هم چون فتوت و... در حال رشد و نمو بودند؛ این گروه ها هر چند به واسطه وجود تساهل و تسامح در مسائل شریعت، به ویژه در مکتب سکر، تا اندازه ای به مسائل شرعی مقید نبودند؛ اما با گسترش خود در نیمه قرن چهارم هجری، کوشیدند تا راه و رسم مسلک خویش را به تکیه گاه دین متکی سازند و فتوت را به اصلی دینی نسبت دهند.

پیدایش چنین گروه هایی، با روحیه جوان مردی، زمینه های ورود تصوف به مسائل اجتماعی را فراهم کرد؛ هر چند آغاز این حرکت، تنها ورود جریان تصوف از فرد محوری و انزوا به صحنه اجتماع است؛ اما اقبال توده ها به ایشان، موجب ورود این جریان به عرصه های سیاسی نیز گردید. گروه «احداث»، تنها نمونه ای از این گروه هاست که با پیمودن این مسیر، وارد عرصه های سیاسی و اجتماعی گردیده است. در اوایل سده پنجم هجری در شهرهای شام، گروهی جوان مرد پدید آمدند که آنان را «احداث» می نامیدند، و... معروف ترین احداث شام، جوان مردان حلب و دمشق بودند که برای به دست آوردن امیری و سروری، در سیاست وارد شدند و جنگ ها و فتنه ها برانگیختند و گاه به یاری امیری یا دشمنی با امیر دیگر برمی خاستند؛ برای مثال می توان به برخی اعمال این گروه که زمینه های ورود آنان را به عرصه های اجتماعی و پس از آن، به عرصه های سیاسی فراهم کرد اشاره داشت.

آنان در مواقع عادی، حفظ نظم شهر را به عهده داشتند و در مواقع فوق العاده، مانند اتفاق افتادن آتش سوزی، با آن به مبارزه بر می خاستند. در عین حال، هرگاه که شهر از سوی نیروهای بیگانه تهدید می شد، آنان مظهر مقاومت عناصر محلی در برابر نیروی خارجی بودند و با آنان به مقابله می پرداختند. این احداث، از میان طبقات مختلف

مردم بر می خاستند و داوطلبانه بدین کار روی می آوردند؛ لیکن همواره زیر فرمان دو خانواده از اشراف شهر بودند. از میان اعضای این خانواده ها، یک تن به نام رئیس، بر احداث فرمان روایی می کرد و در عین حال، وی عنوان رئیس شهر را نیز داشت و او را رئیس البلد می خواندند؛ وی وظایفی مانند شهرداران امروزی بر عهده داشت و اغلب قدرت و نفوذ او از قدرت و نفوذ قاضی که حاکم شهر بود، بر می گذشت؛ این رئیسان گاهی تشکیل سلسله های محلی می دادند و پدر بر پدر بدین کار می پرداختند.

توجه به پیدایش گروه احداث و گروه های مشابه دیگر این امر را نمایان می سازد که تصوف در این دوران، با تصوف در دوره های آغازین، تفاوتی اساسی دارد، چرا که در دوران آغازین تصوف، بیشتر بر انزوای از اجتماع که ماهیت تصوف آغازین را شکل می داد، تأکید داشت؛ در حالی که در این دوره، شاهد شکل گیری تصوف نوین با ماهیت اجتماعی آن هستیم.

## ● ویژگی های خلیفه

به دنبال ورود جریان های صوفی به عرصه های اجتماعی و سیاسی که عمده مبنای این حرکت، برگرفته از مفاهیم دینی، هم چون فتوت و... بود، این پرسش طبیعی به نظر می رسید که رئیس فتیان، چه خصوصیتی باید داشته باشد. در اندیشه این گروه، رئیس جوان مردان، خود باید جوان مردی بود و حتی در زمانی که هنوز میانی اندیشه این جریانات استوار نگشته بود، وجود این خصوصیات در گروه های عیاران و... مشاهده می شد. نمونه های فراوانی از این نوع جوان مردی را می توان در رفتار برخی سرکرده های این گروه ها مشاهده کرد؛ برای نمونه می توان به ماجرای شخصی به نام اسود الزید که پیشوای یکی از این گروه ها گردیده بود اشاره کرد. او در ماجرای برخورد با کنیزکی که تمایلی به او نداشت، او را آزاد کرده و هزار دینارش بخشید و این جوان مردی، او موجب تشویق و شگفتی مردم شد؛ این نمونه و نمونه های فروان دیگر که در رفتار و آداب جوان مردان و حتی کسانی که تقید چندانی به مسائل شریعت نداشته اند، این امر را برای ما آشکار خواهد ساخت که در بین اینان، حداقلی از آیین جوان مردی وجود داشت؛ از این رو اینان نمی توانستند، کسانی را به عنوان رئیس خویش بپذیرند که از ویژگی های جوان مردی بی بهره باشد؛ این پرسش

دامنه خود را گسترده تر کرده و در مورد قاضی، حاکم و... نیز مطرح شد.

در این زمان به مرور، زمینه های انتقاد به حکامی که از خصوصیات جوان مردی بی بهره بودند، آغاز گردید؛ برای نمونه از جمله عیب هایی که به مستکفی، خلیفه عباسی می گرفتند، این بود که «پیش از رسیدن به خلافت پرنده باز بود و با کمان گروهه تیراندازی و نشانه گیری می کرد و برای لُهو و لعب به بستان ها می رفت». اهمیت این پرسش و ایراداتی از این دست، آن گاه آشکارتر خواهد شد که به این امر توجه گردد که چنین ایراداتی، در واقع اساس ویژگی های خلیفه در مبنای «فقه الخلافه» را هدف قرار داده است؛ بر این اساس آن چه به عنوان کمترین ویژگی برای خلیفه در اندیشه در حال تکوین تصوف اجتماعی مورد نیاز است، وجود ویژگی های جوان مردی است؛ این امر، به گونه ای در جامعه ظهور می کند که ناصر خلیفه عباسی می کوشید، خود را رئیس نهضت فتوت قلمداد کند.

مطلب دیگری که در این راستا اهمیت دارد، توجه صوفیان به اقطاب است. قطب در اندیشه صوفی، رهبری معنوی این طریقت را عهده دار است که باید دارای صفات اخلاقی و فضایل جوان مردی باشد؛ از این رو، افرادی که از چنین صفاتی محروم اند، نخواهد توانست که رهبر و قطب صوفیان گردند؛ این امر مسئله دیگری است که مبنای «فقه الخلافه» نمی تواند پاسخ گوی آن باشد، یا حداقل انسان کاملی را با این خصوصیات، به عنوان خلیفه معرفی کند؛ از این رو در فضای فکر صوفی اجتماعی، خلأهایی ایجاد خواهد گردید که «فقه الخلافه» نه تنها پاسخ گوی آن نیست، بلکه با برخی از آن چه صوفیان آن را کم ترین شرایط لازم برای پیشوایان خویش لازم می پندارند، موافقت ندارد.

نکته جالب توجه این است که فرقه های مختلف صوفیه، برای نسب رسانی خود به بزرگان پیشین، پیش و بیش از این که به بزرگان و خلفای اهل سنت نسب برسانند، خود را به امامان شیعه منتسب می گردانند؛ به همین دلیل، در پی یافتن انسان کاملی که بتوان او را قطب و انسان کامل در اندیشه صوفی دانست، هر کدام از فرقه های صوفیه، سلسله مشایخ خود را به اصحاب پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) یا یکی از ائمه (علیهم السلام) نسبت می دادند؛ برای نمونه سلسله رفاعیه و کمیلیه، خرقة و سلسله خود را به کمیل بن زیاد که از صحابه بزرگوار امام علی (علیه السلام) است و فرقه نقش بندیه، توسط ابراهیم

ادهم به امام زین العابدین (علیه السلام)، سلسله شطاریه توسط بایزید بسطامی، به امام جعفر صادق (علیه السلام) و سلسله ذهبیه و بعضی فرقه های دیگر به توسط معروف کرخی به امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نسبت داده اند و هم چنین فرقه هایی که در مذهب مشایخ اولیه خود باقی مانده اند و پای بند به تسنن بوده اند، سلسله مشایخ خود را توسط حسن بصری به امام علی بن ابیطالب (علیه السلام) رسانیده اند؛ این امر نشان گر جایگاه ویژه ائمه (علیهم السلام) به عنوان انسان کامل، در اندیشه تصوف اجتماعی است؛ در این دوره، صوفیان اجتماعی که به دنبال تکمیل مبانی اندیشه ای خویش اند، کاستی های اندیشه خویش را می یابند و برای رهایی از این کاستی هاست که به دنبال آیینی هستند، تا بتوانند ضمن پذیرش ورود آن ها به عرصه های اجتماعی و سیاسی، پاسخ گوی مبانی فکری ایشان نیز باشد.

## تصوف و حمله مغول؛ زمینه ای برای رشد تصوف در ایران و قدرت گرفتن صفویان

یکی از دوران های حساس تاریخ ایران را می توان دوران حکومت چنگیزخانیاں در این سرزمین کهن دانست، چه در این دوران مخوف سایه مرگ و تباهی بر آسمان ایران و ایرانی سایه افکنده بود؛ توصیف این قتل و غارت از زبان تاریخ جهانگشای اینگونه است: «...هر شهری و هر دیهی را چند نوبت گُشش و غارت کردند و سالها آن تشویش برداشت و هنوز تا رستخیز اگر توالد و تناسل باشد غلبه مردم به عشر آنچه بوده است نخواهد رسید و آن اخبار از آثار اطلال و دمن توان شناخت که روزگار عمل خود بر ایوان ها چگونه نگاشته است» (جویی، ۱۳۷۰، ۷۵).

اما این ترکتازی ها دیری نپایید و مردان علم و اندیشه ایرانی و فرزندان خلف این سرزمین علم مبارزه بر افراشتند آن هم نه از نوع شمشیر بلکه با فرهنگ و تدبیر به جنگ مغول و فرهنگ مغولی شتافتند و البته چه زیرکانه و هوشمندانه توانستند مقابله و پایمردی نمایند و در این رهگذر به همت مردانه خویش ویرانی ها را مبدل به آبادانی و خشونت ها را تبدیل به عطوفت نمودند. یکی از این جلوه گاه های فرهنگ ایرانی که می توان گفت تأثیرات مهمی در ایلخانان گذارده و حتی باعث گردیده که تشرف به اسلام یابند

«تصوف» است.

جامعه قرن هفتم ایران با ظهور مشایخ بزرگ تصوف و عرفان همراه بود که نه تنها اقبال عمومی را در گرایش به تصوف افزایش می‌داد بلکه نفوذ اقوال ایشان را نیز تا حد زیادی تعمیق می‌بخشید. بزرگانی چون عطار (که به دست مغول به شهادت رسید)<sup>۲</sup>. شیخ محمود شبستری. صفی الدین اردبیلی. شیخ محمد کججانی. سعد الدین حموی. صدرالدین حموی. نجم الدین زرکوب تبریزی (صاحب فتوت نامه). مولوی. سعدی. شمس تبریزی. شیخ شهاب الدین عمر سهروردی (صاحب عوارف المعارف). همام تبریزی. رکن الدین سجاسی. شیخ شهاب الدین محمود اهری. اوحد الدین کرمانی. شیخ حسن بلغاری. نجم الدین کبری و... آوازه این بزرگان سبب شد تا حضور طالبان از دور و نزدیک در مجالس ایشان به حد کمال برسد از این رو ایلخانان مغول که در فکر تصاحب حکومت و یا جانشینی بودند به انحاء گوناگون سعی در کسب اعتماد، توجه و حمایت بزرگان اهل تصوف داشتند تا از این رهگذر مشروعیت و مقبولیتی برای حکومت خود ایجاد کنند (شکری، ۱۳۹۴).

باید اشاره کرد که تبریز در این دوران نقش اساسی ایفا می‌نمود؛ چه از حیث پایتخت بودن برای ایلخانان و چه از حیث رونق تصوف و وجود متصوفه و عارفان نامی در این سده. صمد موحد در این باره می‌نویسد:

«تبریز از اوائل قرن ششم تا اواخر قرن هفتم از مراکز مهم تصوف محسوب می‌شد و از سنت‌های عرفانی ریشه‌داری برخوردار بود. آنجا کسانی بوده‌اند که نمونه آنها نادره‌ای چون شمس تبریزی است: «سفر کردیمی همی به هم... تا به تبریز... آنجا کسانی بوده‌اند که من کمترین ایشانم، که بحر مرا برون انداخته است، همچنان که خاشاک از دریا به گوشه‌ای افتد، چنینم، تا آنها چون باشند» (موحد، ۱۳۹۰، ۱۲).

از این رو ایلخانان در تبریز با خیل متصوفه و خانقاه‌ها و نیز مشایخ نامی که از اقصی نقاط برای درک محضر ایشان به تبریز می‌شتافتند و نیز اقبال قاطبه مردم بدیشان مواجه می‌شدند که این امر تمایل ناخودآگاه را ایجاد و کششی باطنی را ایجاد می‌کرد.

از این رو مغول علی‌الخصوص ایلخانان مسلمان از حیث سیاسی و اجتماعی گرایش به این سمت می‌یافتند تا با ابراز علاقه به تصوف و دیدار با بزرگان آن در جامعه ایرانی

مقبولیت و مهم‌تر از همه مشروعیتی به دست آورند چنانچه غازان خان به دیدار شیخ زاهد گیلانی رفته پای وی را می‌بوسد و دخالت او را در امور سیاسی می‌پذیرد (ابن بزاز اردبیلی، صفوه الصفا، به نقل از قربان نژاد، ۱۳۸۷). و یا امیر چوپان به سبب احترامی که علاءالدوله سمنانی نزد ابوسعید دارد برای شفاعت نزد علاءالدوله می‌شتابد. این نفوذ به حدی بود که حتی «قاضی بیضاوی» برای دست یابی به شغل قضا در دربار ایلخان متوسل به شیخ محمد کججانی می‌گردد (موحد، ۱۳۹۰، ۱۳۸، ۱۴۰). تا به وسیله احترامی که شیخ نزد «شمس الدین جوینی» صاحب دیوان دارد این امر میسر گردد. فکر گرایش ایلخانان به تصوف در اجتماع آن روز ایران بسیار موثر افتاد و مقبولیتی برای مغولان به دست آورد چنانکه مشایخ زمانه «التفات امرا و حاکمان را با چراغ‌ها می‌طلبیدند و مرده آن بودند» (افلاکی، ۱۳۸۷، ۱۳۰).

دستکم نام دوتن را در تاریخ این دوره متذکر شده‌اند و نشان می‌دهد که ایشان شاید بر اثر رواج تصوف و گویا به دلیل تغییر حالت روحی (البته به اذعان خود) از منسب دیوانی و حکومتی دست کشیده به تصوف و عرفان روی آورده‌اند. علاءالدوله سمنانی و سیدحمزه ابوالحسن بن حسن بن محمد (امیر صدرالدین) که البته علاءالدوله با تصوف بلندآوازه شد و مرید و مرادی اختیار نمود ولی از نحوه زندگانی سیدحمزه اطلاع چندانی در دست نیست اما آن اندازه که حافظ حسین کربلایی می‌گوید بعد از کناره‌گیری از مسند دیوانی به تهذیب نفس و ارشاد خلق پرداخته است (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳، ۱: ۲۱۳، ۲۱۴) همچنین بنگرید به تبریزی، محمدکاظم بن محمد (اسرار علیشاه)، منظر الاولیاء (در مزارات تبریز و حومه).

در همین راستا ایلخانان (البته با معاضدت وزرای دانشمند ایرانی) به ساخت خانقاه‌های متعدد اقدام نموده و موقوفاتی برای آنها مشخص می‌نمودند تا از عواید حاصل از آن بهره‌برند، از این رو «خانقاه‌هایی که از موقوفات دولتی بهره‌ای داشتند در مشروعیت بخشیدن به حکومت مغولان نقش بسزا ایفا می‌کردند که شیخ خانقاهی چون خانقاه اردبیل می‌توانست همچون تاییدی الهی برای سلطنت سلاطین باشد... از دوره احمد تکودار همواره موید داشتن سلطان به نظر و عنایت عارف و صوفی در سال‌های قبل از به حکومت رسیدن، از مواردی ضروری محسوب می‌شد» (قربان نژاد، ۱۳۸۷، ۲۰۴).

## صوفیان صفوی

تشکیل دولت صفویه، یکی از سرفصل‌های مهم تاریخ ایران و شاید «پیوند میان تصوف و سیاست» است که از قرین گشتن نام یک صوفی بر یک حاکمیت (سلسله)، عیان می‌شود. پادشاهان صفویه با استفاده از باورهای مذهبی شیعیان، توانایی‌های علمای شیعه و البته، تصوف و صوفیان، یکی از بزرگ‌ترین دودمان‌های تاریخی ایران را به وجود آوردند. تشیع و تصوف در درازنای حاکمیت صفویان توانستند نقش‌های متفاوتی در بنیان شالوده‌های حکومت، تحکیم موقعیت و بعدها تضعیف آن ایفا کنند.

صوفیان نخستین سلسله حکومتی ایران بودند که توانستند ترکیبی پررنگ و نتیجه بخش بین تصوف و تشیع ایجاد نموده و شالوده حکومت خود را بر آن قرار دهند. در پیدایش و قدرت یابی صفویه، علاوه بر تشیع و تصوف و پیوند آن دو، مسئله آناتولی، خانقاه اردبیل و قزلباشان نقش مؤثری داشت. صوفیان قبل از آن که باورهای شیعی را در خدمت اهداف سیاسی خود گیرند و گرایش‌های سیاسی از خود نشان دهند، در عالم تصوف سیر می‌کردند. قزلباشان که در ابتدا مترادف با صوفی بودند، در تثبیت حکومت صفوی نقش اساسی ایفا نمودند و نفوذ همه جانبه‌ای در حکومت صفویه داشتند که با ورود علمای جبل عامل در عصر طهماسب یکم، رابطه مریدی و مرادی به رابطه شرعی بدل گردید و از نفوذ صوفیان کاسته شد و در نتیجه، درگیری بین اهل طریقت و شریعت آغاز گردید که در عهد شاهان صفوی تا حدی محسوس نبود، اما بعدها روند تصوف زدایی شدت گرفت و حتی تعداد زیادی از صوفیان، نفي بلد شدند که علل این درگیری را در عملکرد صوفیان می‌توان جست‌وجو کرد (جلالی‌شیرازی، ۱۳۹۷).

تاریخ شناخته شده صفوی با مردی به نام «فیروز بن محمد بن شرف شاه» شروع می‌شود، کسی که هدفش ترویج اسلام از کنعان تا سراسر آذربایجان بود. پس از فوت شرف شاه به ترتیب «محمد حافظ»، «صلاح الدین رشید»، «قطب الدین احمد» و «امین الدین جبرئیل» به حاکمیت رسیدند. امین الدین جبرئیل سپس به حلقه ارادتمندان خواجه «کمال الدین عرب‌شاه اردبیلی» از مشاهیر صوفیه شیراز درآمد و با دختر او ازدواج کرد. حاصل این ازدواج پسری به نام «صفی الدین اسحاق» بود. صفی الدین نیز همان طریقت پدر یعنی

تصوف را در پیش گرفت (مدرسی چهاردهی، ۱۳۹۴).

او در ابتدا در تکاپوی یافتن مراد معنوی خویش به فارس و گیلان می رود و سرانجام نزد شیخ زاهد گیلانی استقرار می یابد با دختر او ازدواج می کند و پس از مرگ شیخ زاهد به اردبیل باز می گردد. او خانقاه اردبیل را برای فعالیت صوفیانه خویش احیا کرد و از همین دوران فعالیت مستقل طریقت صفوی در اردبیل آغاز شد و طریقت صفوی نام جریان صوفیانه ای گشت که شیخ صفی الدین آن را پایه گذاری کرده بود. پس از آنکه شیخ صفی الدین در ۸۵ سالگی فوت کرد، پسرش صدرالدین موسی جانشین وی شد، او که از همان کودکی در محیط صوفیانه و موقعیت ریاست معنوی بار آمده بود، از زمانی که بر مسند قدرت تکیه کرد زعامت سیاسی و مرشد صفوی را شکل داد.

در مجموع خانقاه اردبیل پس از مرگ شیخ صفی الدین دو دوره فعالیت عمده داشت دوره اول شامل دوران صدرالدین تا شیخ جنید و دوران دوم از شیخ جنید تا شیخ حیدر. در دوران اول با گسترش خانقاه و افزایش تعداد مریدان، فعالیت صوفیانه هم چنان تداوم می یابد اما در دوره دوم خانقاه اردبیل به صورت یک مرکز عمده سیاسی و نظامی در می آید و طریقت صفوی به دست جنید تبدیل به یک جنبشی می شود که جنبه سیاسی در آن غلبه دارد. در این مرحله صوفیان تبدیل به یک حزب سیاسی شورشی شده بودند که شیعی گری غالبانه در عقایدشان رخنه کرده بود.

با اینکه فرقه های صوفی، اعتقاد چندانی به تلاش های دنیاطلبانه نداشتند اما صوفیان صفویه تلاش کردند تا با استفاده از توان پیروان گسترده به قدرت سیاسی نیز دست یابند. «شیخ صفی الدین اردبیلی» که در اواخر حکومت ایلخانان مغول در ایران زندگی می کرد و پس از مرگ «شیخ زاهد گیلانی»، جانشین او شده بود، توانست پس از به دست آوردن رهبری طریقت زاهدیه که از این بعد به مناسبت نام او «صفویه» خوانده می شد، این طریقت را که ابتدا فقط در ایران طرفدارانی داشت، با استفاده از ثروت فراوانی که در اختیارش قرار گرفته بود، از طریق مبلغان خود تا مناطق دوردست گسترش دهد. پس از مرگ صفی الدین، فرزندش «صدرالدین» توانست با تبدیل آرامگاه پدر به زیارتگاه و خانقاه بزرگ صوفیان، نوع جدیدی از تصوف را بر مبنای تمرکز قدرت، اشرافیت و اهداف دنیوی، ارائه کند. با این همه، شیخ صفی الدین و فرزندش، گرایش های سیاسی خاصی از خود بروز

ندادند «خواجه علی سیاه‌پوش» (نوه شیخ صفی‌الدین و سومین رهبر درویش‌های صفوی) برای نخستین بار در میان رهبران طریقت صفویه، گرایش‌های سیاسی از خود نشان داد. وی تلاش کرد تا علاوه بر استفاده از باورهای شیعی، از اندیشه تصوف نیز برای تقویت جایگاه خود استفاده کند. در زمان «ابراهیم»، فرزند و جانشین خواجه‌علی، شبکه تبلیغاتی صفویه در نقاط مختلف حفظ و تقویت شد. در رأس این سازمان تبلیغاتی، خلیفه‌الخلفا قرار داشت که به عنوان نایب مرشد کامل و از طریق نیروهای زیردستش بر وضعیت مریدان صفویه در داخل و خارج ایران نظارت می‌کرد. «شیخ جنید»، فرزند ابراهیم نیز بر آن شد تا از وجود این نیروهای جان‌فدا [صوفیان] به عنوان یک ابزار قدرتمند در امور دنیایی و به‌ویژه در دستیابی به قدرت سیاسی و تشکیل حکومت استفاده کند. به تعبیر نویسنده کتاب «زینة المجالس»:

«چون نوبت به حضرت سلطان جنید رسید، آن حضرت داعیه سلطنت صوری فرمودند. بدین گونه شیخ جنید که پیشوا و مرشد مقتدر جماعتی از درویشان سرسپرده به خود بود، رسماً مدعی حکومت و ریاست دنیایی شد. در دوران سلطنت «شاه طهماسب یکم» -که می‌توان آن را دوران تثبیت واقعی حکومت صفویان تلقی کرد- دشواری تلفیق تشکیلات صفویه در تشکیلات رسمی کشور، کاملاً آشکار شد. صوفیان در ایام سلطنت «اسماعیل دوم» و «محمد خدابنده»، به سبب ضعف این دو پادشاه، مجال قدرت‌نمایی بیشتری یافتند. این قدرت‌نمایی به جایی رسید که در یک رقابت درونی، ضمن به قتل رساندن «مهدعلیا»، همسر محمد خدابنده، خود او را نیز از سلطنت انداخته و فرزند خردسالش «عباس» را به جای او به سلطنت برداشتند» (متولی حقیقی، ۱۳۸۷).

درست است که آغاز حرکت صفویان، صوفیانه بود اما به علت سیاستهایی که در پیش گرفته می‌شود این جنبش کم‌کم از یک جنبش فکری به جنبش سیاسی تغییر موضع می‌دهد. فرقه تصوف به تدریج رنگ سیاست به خود می‌گیرد زیرا صوفیان رفته رفته متوجه این نکته می‌شوند که دیگر برای تثبیت موقعیت خود به شور صوفیانه نیاز ندارند و به همین علت آن را کم رنگ جلوه می‌دهند. اگر چه در تاریخ نمی‌توان در خصوص نیت افراد سخن گفت؛ ولی به نظر می‌رسد ظهور جنبش صوفیانه توسط دولت صفوی ابزاری برای

پیشبرد اهداف صفویه بوده باشد و یا شاید در ابتدای امر به واقع هدف تنها ایجاد یک جریان مذهبی اجتماعی صرف بوده که در اواخر به دست فراموشی سپرده می شود. به هر روی نکته جالب توجه و قابل تأمل آن است که، صفویه بهترین روش یعنی تصوف را برای دست یافتن به قدرت انتخاب کردند زیرا این شیوه، شیوه سنتی قدرت در ایران بوده و در اذهان عموم قابل پذیرش تر می نموده است. اما نباید از ذکر این نکته غفلت کرد که طریقت در دوران صفوی چنان پویا و عظیم بود که از جنید به بعد زمینه برای تبدیل طریقت به شریعت و جنبش مذهبی فراهم آمد.

## نتیجه گیری

فرقه های صوفی با دنیای سیاست، یکدست و یکساز نبوده اند و بسته به شرایط و زمینه ها، واکنش های مختلفی از خود بروز داده اند؛ هرچند، بیشتر صوفیان با سیاست، میانه ای نداشته و یا با قدرت های زمان همراهی می کردند، اما گروه هایی هم در راه حق طلبی و آزادی خواهی تلاش و مجاهدت داشتند. ریشه های این ناهمگونی و ناپایداری در مواضع سیاسی را باید در مسیر پریپیچ و خم تصوف از ابتدا تا به امروز و اصطکاک های آن با حوزه های مختلف، جستجو کرد که طی تحولاتی، ماهیت آن را از عزلت نشینی و دنیاگریزی بنیادین نخست به هویت دنیاگرایانه کنونی سوق داد و آنچه امروز شاهد هستیم، محصول همین تحولات است که تصوف را ماهیت و ساختاری نوین بخشیده؛ امری که لزوم توسعه دامنه مطالعات مرتبط با این جریان را یادآور می شود، تا جایی که شاید امروز بتوان - و حتی باید- از «تصوف سیاسی» دم زد و ابعاد و شاخص هایی برایش برشمرد. این مهم در بررسی های روندشناسانه اجتماعی و ترسیم چشم اندازهای آتی، اهمیتی مضاعف می یابد که شایسته است در مطالعات پژوهشگران، فضای بیشتری به خود تخصیص دهد. علی الخصوص در مورد ایران که همواره کانون تحرکات صوفیان بوده و هست.

بنا بر آنچه گذشت، فرقه های صوفی با دنیای سیاست، یکدست و یکساز نبوده اند و بسته به شرایط و زمینه ها، واکنش های مختلفی از خود بروز داده اند؛ هرچند، بیشتر صوفیان با سیاست، میانه ای نداشته و یا با قدرت های زمان همراهی می کردند، اما گروه هایی هم در راه حق طلبی و آزادی خواهی تلاش و مجاهدت داشتند.

## منابع و مآخذ

۱. ابن منور، محمد، (۱۳۸۱)، اسرار التوحید فی المقامات شیخ ابوالسعید، نشر آگاه.
۲. جلالی شيجاني، جمشید، (۱۳۹۷)، «تشیع عرفانی و تأثیر آن بر ظهور صفویه، شیعه شناسی»، تابستان، دوره ۱۶، شماره ۲ (پیاپی ۶۲)، صص ۷-۳۲.
۳. جوینی، عطاملک، (۱۳۷۰)، تاریخ جهانگشای، به اهتمام محمد قزوینی، نشر ارغوان.
۴. حیدری، مهدی، (۱۳۹۲)، «تساهل و مدارا در تصوف اسلامی»، فصل نامه ادیان و عرفان، شماره دوم، صص ۲۵-۳۴.
۵. خسروپناه، عبدالحسین؛ قمی، محمد، (۱۳۹۷)، عرفان و تصوف از دیدگاه ملاصدرا در کتاب اندیشه های صدرایی در آینه نگاه معاصر، مؤسسه فرهنگی هنری پگاه روزگار نو.
۶. شفیع کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، چشیدن طعم وقت: از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر، انتشارات سخن.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، نوشته بر دریا: از میراث ابوالسعید ابوالخیر، انتشارات سخن.
۸. شکری، هوشنگ، (۱۳۹۴)، «تأثیر تصوف بر ایلخانان مغول»، سایت: <https://www.cgie.org.ir/fa/news/۸۴۲۳۶>
۹. طاهری شملزاری، مهدی، (۱۳۹۰)، «تصوف در مدار سیاست» (بخش اول)، مجله پگاه حوزه، سال ۲۱، شماره ۳۱۴، صص ۴۵-۵۲.
۱۰. قربان نژاد، پرپسا، (۱۳۸۷)، تصوف در آذربایجان عهد مغول، علمی و فرهنگی.
۱۱. کاوسی، اسماعیل؛ حسین زادگان، زهره، (۱۳۹۰)، «حفظ هویت ایرانی - اسلامی در فرایند جهانی شدن»، مطالعات راهبردی سیاستگذاری عمومی. دوره ۲، شماره ۳، شماره پیاپی ۳، صص ۳۷-۶۲.
۱۲. کربلایی تبریزی، حافظ حسین، (۱۳۸۳)، روضات الجنان و جنات الجنان، با مقدمه تکمله و تصحیح جعفر سلطان القرائی، به اهتمام محمد امین سلطان القرائی، ستوده.
۱۳. ماسینون، لویی، (۱۳۸۳)، مصائب حلاج، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، انتشارات جامی.
۱۴. متولی حقیقی، یوسف، (۱۳۸۷)، «کنکاشی پیرامون جایگاه تشیع و تصوف در ساختار سیاسی دولت صفویه»، پژوهش نامه تاریخ، سال سوم، شماره یازدهم، صص ۱۶۹-۱۸۸.
۱۵. مدرسی چهاردهی، نورالدین، (۱۳۹۴)، سلسله های صوفیه ایران، علمی و فرهنگی.
۱۶. مکی، ابوطالب، (۱۴۲۲ق)، قوت القلوب، تحقیق محمود ابراهیم رضوانی، دارالعلم.
۱۷. موحد، صمد، (۱۳۹۰)، سیری در تصوف آذربایجان، طهوری.

۱۸. مینوی، مجتبی، (۱۳۷۱)، «آزادگی و تسامح»، مجله ایران‌شناسی، سال چهارم، شماره اول، صص ۳۶-۴۲.

19. Ibn Munawwar, Muhammad, (2002), *The Secrets of Tawhid in the Positions of Sheikh Abu al-Sa'id*, Agah Publishing.
20. Jalali Shijani, Jamshid, (1397), "Mystical Shiism and its effect on the emergence of Safavidism, Shiism", Summer, Volume 16, Number 2 (62), pp. 7-32.
21. Jovini, Atamelak, (1370), *History of Jahangshahi*, by Mohammad Qazvini, published by Arghavan.
22. Heidari, Mehdi, (2013), "Tolerance in Islamic Sufism", *Quarterly Journal of Religions and Mysticism*, No. 2, pp. 25-34.
23. Khosropanah, Abdul Hussein; Qomi, Mohammad, (1397), *Mysticism and Sufism from Mulla Sadra's point of view in the book Sadra's Thoughts in the Mirror of Contemporary Look*, Pegah Roozgar-e Noo Cultural and Artistic Institute.
24. Shafiee Kadkani, Mohammad Reza, (2007), *Tasting the Taste of Time: From the Mystical Heritage of Abu Saeed Abolkhair*, Sokhan Publications.
25. Shafiee Kadkani, Mohammad Reza, (2009), *Written on the Sea: From the Heritage of Abolsaid Abolkhair*, Sokhan Publications.
26. Shukri, Houshang, (2015), "The Impact of Sufism on the Mongol Ilkhans", Website: <https://www.cgie.org.ir/fa/news/84236>
27. Taheri Shamlzari, Mehdi, (2011), "Sufism in the orbit of politics" (Part 1), *Pegah Hozeh Magazine*, Volume 21, Number 314, pp. 45-52.
28. Ghorbannejad, Parisa, (2008), *Sufism in Mongol Azerbaijan*, scientific and cultural.
29. Kavousi, Ismail; Hosseinizadegan, Zohreh, (2011), "Preservation of Iranian-Islamic identity in the process of globalization", *Strategic Studies of Public Policy*. Volume 2, Number 3, Serial Number 3-، pp. 37-62.
30. Karbalaee Tabrizi, Hafez Hussein, (1383), *Rawzat al-Jannan and Janat al-Jannan*, with the introduction of completion and correction by Jafar Sultan al-Qara'i by Mohammad Amin Sultan al-Qara'i, praised.
31. Massinon, Louis, (1383), *The Sufferings of Hallaj*, translated by Seyyed Zia-din Dehshiri, Jami Publications.

32. Trustee, Yousef, (2008), "Research on the position of Shiism and Sufism in the political structure of the Safavid state", Research Journal of History, Year 3, Issue 11, pp. 169-188.
33. Modarresi Chahardehi, Nouredin, (2015), Sufi dynasties of Iran, scientific and cultural.
34. Maki, Abu Talib, (1422 AH), The Strength of Hearts, research by Mahmoud Ibrahim Rezvani, Dar al-Alam.
35. Movahed, Samad, (2011), A Look at the Sufism of Azerbaijan, Tahoori.
36. Minavi, Mojtaba, (1371), "Freedom and Tolerance", Journal of Iranology, fourth year, first issue, pp. 36-42.

